

Ladenthin, Volker

## **Telos und Erzählung. Zur Konstruktion des Bildungsgangs in den autobiographischen "Bekenntnissen" von Augustinus und Rousseau**

*Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 2 (1999) 3, S. 343-359*



Quellenangabe/ Reference:

Ladenthin, Volker: Telos und Erzählung. Zur Konstruktion des Bildungsgangs in den autobiographischen "Bekenntnissen" von Augustinus und Rousseau - In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 2 (1999) 3, S. 343-359 - URN: urn:nbn:de:0111-opus-45260 - DOI: 10.25656/01:4526

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-45260>

<https://doi.org/10.25656/01:4526>

in Kooperation mit / in cooperation with:



**VS VERLAG**

<http://www.springerfachmedien.de>

### **Nutzungsbedingungen**

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### **Terms of use**

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

### **Kontakt / Contact:**

peDOCS  
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation  
Informationszentrum (IZ) Bildung  
E-Mail: [pedocs@dipf.de](mailto:pedocs@dipf.de)  
Internet: [www.pedocs.de](http://www.pedocs.de)

Digitalisiert

Mitglied der

  
Leibniz-Gemeinschaft

## 2. Jahrgang

## Inhaltsverzeichnis

### SCHWERPUNKT: LEBENSLAUF, BIOGRAPHIE UND BILDUNG

Hans-Peter Blossfeld/ Meinert A. Meyer	EDITORIAL .....	301
Heiner Meulemann	Stichwort: Lebensverlauf, Biographie und Bildung .....	305
Winfried Marotzki	Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung .....	325
Volker Ladenthin	Thelos und Erzählung. <i>Zur Konstruktion des Bildungsgangs in den autobiographischen „Bekenntnissen“ von Augustinus und Rousseau</i> .....	343
Wolfgang Lauterbach/ Andreas Lange/ David Wüest-Rudin	Familien in prekären Einkommenslagen <i>Konsequenzen für die Bildungschancen von Kindern in den 80er und 90er Jahren?</i> .....	361

### ALLGEMEINER TEIL

Olaf Köller/ Jürgen Baumert/ Kai U. Schnabel	Wege zur Hochschulreife: Offenheit des Systems und Sicherung vergleichbarer Standards. <i>Analysen am Beispiel der Mathematikleistungen von Oberstufenschülern an Integrierten Gesamtschulen und Gymnasien in Nordrhein-Westfalen</i> .....	385
--	--	-----

*Bildungspolitische Stellungnahme der Ministerin für Schule und Weiterbildung, Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen zu den Ergebnissen der Untersuchung von Olaf Köller, Jürgen Baumert und Kai U. Schnabel*

Gabriele Behler	Auf dem Wege zu mehr Qualität und Vergleichbarkeit ....	423
Jörg Zirfas	Die Suche nach dem richtigen Leben – <i>Individualpädagogik oder kommunitaristische Erziehung</i> ..	431

### REZENSIONEN

Ralf Bohrhardt	Sammelrezension Lebenslauf(-forschung) .....	449
Bernhard Fuhs	Sammelrezension Generation .....	456

Volker Ladenthin

# Telos und Erzählung

## Zur Konstruktion des Bildungsgangs in den autobiographischen „Bekenntnissen“ von Augustinus und Rousseau

### Zusammenfassung

Die vorliegende Studie fragt im Kontext pädagogischer Autobiographieforschung nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Konstitution des Ichs und ihren Gestaltungs- und Darstellungsformen in der Moderne. Als exemplarischer Beleg für die Gattung der Autobiographie werden ROUSSEAU'S „Les Confessions“ und AUGUSTINUS' „Confessionum libri XIII“ herangezogen. Jede Frage danach, wie die Konstitution des Ichs gedacht werden könne, steht vor der Schwierigkeit, entweder ein Ich immer schon voraussetzen zu müssen, ohne dessen Gewordensein erläutern zu können oder aber ein Ich immer schon mit seinem jeweiligen Gewordensein zu identifizieren und d.h. dessen selbstbezügliche Struktur preiszugeben. Die Antwort AUGUSTINUS lautet: Erfahrungen oder auch Stadien von Entwicklung sind unabweisbar, können material differieren, bleiben systematisch aber immer auf ein gleiches Telos (Gott) bezogen. Die formallogische (und ontologisch gedeutete) Notwendigkeit dieser Annahme löst einerseits das Problem, woran außer sich selbst das Ich sich orientieren kann, um sich erkennen zu können; andererseits löst sie das Problem, Kontingenz als zugleich akzeptabel wie überwindbar zu verarbeiten. Daher wird die Autobiographie des AUGUSTINUS zum Exemplum einer begrifflichen Erkenntnis. Diese Lösung erlaubt es AUGUSTINUS zugleich, die im Bildungsprozeß befindliche Person in ihrer Eigentätigkeit anzuerkennen und Bildung an der regulativen Idee von Wahrheit auszurichten. Bei ROUSSEAU hingegen entsteht das Ich im Dialog mit sich selbst; die Idee des Telos ist durch die Idee der Differenz ersetzt. Das Menschsein selbst

fungiert als vorauszusetzende (abstrakte) Allgemeinheit. Daher kann der Text ROUSSEAU'S theoretisch nie eingeholt werden, er muß von ROUSSEAU selbst erzählt werden, um dem Hörer eine analoge, reflexive Bedeutungerschließung für sein eigenes Leben zu ermöglichen.

### Summary

#### *Telos and Narration*

In the context of pedagogical autobiography research, this study investigates the conditions which have made the structure of the ego and its forms of presentation possible in the modern age. As exemplary instances of the autobiography genre, Rousseau's „Les Confessions“ and the „Confessionum libri XII“ of St. Augustine are consulted. Every examination into the conception of the ego and its structure faces the difficulty of either assuming that there has always been an ego, which just hasn't been able to elucidate its existence, or always identifying an ego with its current existence, which would imply the acceptance of a self-relating structure. St. Augustine's solution is to presume that experiences or phases of development are inevitable. They may differ materially but are always directed towards the same telos, which is God. The logical (and ontologically interpreted) necessity of this assumption on one hand solves the problem of where the ego can orient itself, when not on itself, and on the other hand solves the problem of understanding contingency as being both acceptable and surmountable. This is why the autobiography of St. Augustine is an exemplar of conceptual realization. This solution allows St. Augustine to both recognize the self-ac-

tivity of the individual in the midst of his shaping process, and to orient this shaping towards a regulating idea of truth. In Rousseau, on the other hand, the ego emerges through dialogue with itself. The idea of telos is replaced by the idea of difference. Humaneness itself functions as a pre-

requisite (abstract) generality. That is why Rousseau's text can, theoretically, never be grasped, and can be told only by Rousseau himself, allowing the listener to deduce an analogous, reflexive and inferred meaning for his own life.

## 1 Das Bekenntnis als Anlaß

Die Entstehung der Autobiographie als literarisches Genre des Selbstporträts oder als erzählte Selbstvergewisserung (vgl. THOMÄ 1998) ist gebunden an ein modernes Verständnis der Konstitution des Ichs. Systematisches Element dieser Konstitution ist – geistesgeschichtlich betrachtet – das „cogito“ der Subjektivität (Selbsttätigkeit), d.h. die Auffassung, daß der Mensch unter den Bedingtheiten von Natur und Geschichte frei zu denken vermag. Zu ihr gehört weiter das Bewußtsein von Individualität, d.h. die Auffassung, daß der einzelne Mensch nicht nur eigenwillig und eigensinnig, sondern auch einmalig und unverwechselbar er selbst ist und deshalb nicht Mittel für außer ihm stehende Verfügungen sein darf. Zur modernen Konstitution des Ichs gehört schließlich die Vorstellung, daß das Ich offen für kontingente Erfahrungen ist, die zu deuten sind und reflektierende, nicht bestimmende Urteile (vgl. KANT 1978, KU Einl. IV, S. 87f.) verlangen.

Unter diesen Voraussetzungen sind ROUSSEAU'S „Les Confessions“ der exemplarische Beleg für die Gattung der Autobiographie, während AUGUSTINUS' „Confessionum libri XIII“ ein Beispiel der Gattung vor „ihrer“ Zeit war und so vielleicht die „erste Autobiographie der Weltliteratur“ (BITTNER 1997, S. 47). Diese Charakterisierung läßt allerdings fragen, ob die moderne Rezeption der augustinischen „Confessiones“ nicht den Text als etwas interpretiert, was er von sich aus nicht sein will: nämlich als die durch die Erzählung von kontingenten Erfahrungen konstituierte Eigenheit eines in seinen Entscheidungen freien, ‚ich‘ sagenden Ichs. Die mediävistische Toposforschung hat im Bereich der Literatur Ergebnisse präsentiert, die es geraten erscheinen lassen, Erfahrung, Individualität und Subjektivität nicht als werkerschließende Begriffe für vormoderne Texte anzulegen (vgl. LADENTHIN 1995). Die pädagogische Erforschung von Autobiographien muß die Intentionalität der „Bekenntnisse“ berücksichtigen, bevor sie sie unter Maßgabe moderner Vorstellungen von Autobiographie Fragestellungen unterwirft. Problematisch ist etwa der Versuch, den augustinischen Text unter Maßgabe eines pädagogischen Kriterienrasters so zu befragen, wie dies GIEROW (vgl. 1901) unternimmt, wenn er „die Formalstufen der Herbart'schen Schule und anderen Besitzstand moderner Pädagogik schon bei Augustin“ (EGGERSDORFER 1907, S. VIII) nachzuweisen sucht und wie es immer wieder versucht wurde (vgl. GERG 1909).

Die vorliegende Studie möchte die Fragehaltung der pädagogischen Autobiographieforschung aufnehmen und in den Mittelpunkt die Frage nach der Konstitution des Ichs stellen. Richtet sich pädagogisches Handeln auf die Ermöglichung von Selbstbestimmung eines Ichs, dann ist zu fragen, wie das Ich, das die Selbstbestimmung lernen soll, in seiner Konstitution gedacht ist. Im Fall AUGUSTINUS ist zu fragen, wie die Konstitution des Ichs gedacht und warum sie erzählend gestaltet wird; im Fall ROUSSEAU'S ist zu fragen, welche Konsequenzen die erzählerische Konstitution des Ichs für die Rezeption der Autobiographie im pädagogischen Kontext hat. Mit dem Ausweis dieser Fragestellungen verbunden

ist das (allerdings auch nie zu umgehende) Eingeständnis, daß auch diese Studie die genannten Begriffe vor der Lektüre der Texte setzt.

## 2 Augustinus

### 2.1 Fragestellungen

AUGUSTINUS' „Bekenntnisse“ – um das Jahr 397 entstanden – sind Reflexionen und Geschichte eines (soweit die Überlieferung zeigt) zum ersten Mal sich selbst thematisierenden Ichs (vgl. BITTNER 1997, S. 44f.). Dieses „ich-sagende Ich“ weiß von sich, daß es einst nicht war, daß es war, ohne von sich zu wissen und schließlich ist und von sich weiß. Wie kann ein Ich zu diesen Stadien gelangen und sich selbst konstituieren? Wie kann es von sich wissen? Müßte es dazu nicht zu sich selbst in Differenz stehen? Wie kann dieses Wissen um sich eine Geschichte haben – sich also verändern, so daß das Ich nicht nur zu sich selbst, sondern auch zu seiner Entwicklung, deren Stadium es zugleich ist, in Differenz steht? Und wie stehen die Veränderungen zueinander, besonders aber zu ihrem Endstadium, das im Akt des Erzählens nun Geltung beansprucht?

Gleich im ersten Buch – also bevor die Gattung des Textes selbst eingeführt, erklärt oder begründet wird – formuliert AUGUSTINUS diese Fragen:

Meine Kindheit ist dann einmal gestorben, ich aber lebe. Du aber, Herr, lebst immer, und in dir stirbt nichts. (...). Bei dir verharren die unveränderlichen Ursprünge aller veränderlichen Dinge, bei dir leben die ewigen Vernunftgründe aller vernunftlosen und zeitlichen Dinge. Sage du mir (...), ob meiner Kindheit ein anderer, bereits abgelaufener Lebensabschnitt vorausging. War es der, den ich im Leib meiner Mutter zubrachte? Denn auch darüber wurde mir einiges erzählt, und schwangere Frauen habe ich selbst gesehen. Aber davor (...) war ich da irgendwo und irgendwer? Ich habe niemanden, der mir das sagen könnte. Das könnten weder Vater noch Mutter, weder die Erfahrung mit anderen noch mein Gedächtnis. (...) Aber du hast es in den Menschen hineingelegt, aus dem Schicksal anderer Menschen Vermutungen über sich selbst anzustellen und auf Bezeugungen hin (...) in vielen Hinsichten sich ein Bild von sich selbst zu machen. (...) Woher stammt ein so ausgestattetes Lebewesen, wenn nicht von dir, Herr? Gibt es jemanden, der sich selbst herstellen könnte? (AUGUSTINUS 1989, I; 6,9f./S. 38)

Die Konstitution des Ichs ist weder erinnernd noch durch die Erzählung anderer zu leisten. Die Erkenntnis des Ichs aber bedarf der Differenz, damit das Ich, das betrachtet, das Ich, das betrachtet werden soll, überhaupt unterscheiden kann. Differenzen sind zu erkennen, wenn zwei Zustände über eine Zielvorgabe in Bezug zueinander gesetzt werden. Diese Zielvorgabe regelt Vergleichbarkeit und erklärt Differenz. Ein Ich kann sich als Ich erkennen, wenn es Erinnerungen an sich auf ein Telos ausrichtet und an ihm mißt. Das Ich konstituiert sich – gleichsam geschichtslos – durch einen göttlichen Schöpfungsakt. Damit entsteht aber ein „Totalitätsparadox“:

Faßt dich alles, was ist, weil es ohne dich nicht wäre? Ich bin doch auch – wozu also bitte ich dich, daß du zu mir kommst, wo ich doch nicht wäre, wenn du nicht in mir wärst? (...) Oder soll ich besser sagen: ich wäre nicht, wenn ich nicht in dir wäre, aus dem, durch den und in dem alles ist? (...) Wohin denn soll ich entweichen (...)? Fassen dich also Himmel und Erde, da du sie ausfüllst? Oder füllst du sie aus, aber es bleibt ein Rest, da sie dich nicht fassen? (a.a.O., I; 2,2f./S. 34)

Wenn der einzelne als Teil eines Ganzen immer schon auf das Ganze ausgerichtet ist, kann er das Ganze nur partiell, nicht aber grundsätzlich verfehlen. Selbst die Taten, die

beabsichtigen, sich vom Ganzen abzuwenden (z.B. das Böse, vgl. FLASCH 1994, S. 87ff.), wären dann letztlich auf das Gelingen des Ganzen ausgerichtet. Es gäbe keine Freiheit, kein „Entweichen“, keinen „Rest“, keine Individualität und keine Erfahrung. Wenn es aber Taten gäbe, die sich vom Ganzen prinzipiell abwenden könnten, dann wäre das Ganze nicht das Ganze und könnte keine unbedingte Geltung beanspruchen. Gott wäre abwählbar. Und wie kann es angesichts des Ganzen eine Entwicklung oder Stufen der Entwicklung geben? Haben die Entwicklungsstadien einen Eigenwert oder sind sie nur Vorstufen des Endzustands? AUGUSTINUS reflektiert diese Probleme am Beispiel eines bestimmten Begehrens. Zu „beobachten“ sei, daß der Säugling nach den Brüsten der Mutter verlange, ein Verlangen, das AUGUSTINUS immer noch an sich bemerke, aber: „Täte ich das heute, wäre ich gierig zwar nicht nach dem Gestilltwerden, sondern nach einer meinen Jahren angemessenen Speise“ (AUGUSTINUS 1989, I; 7, 1/S. 39f.).

Ist also die gleiche Handlung in unterschiedlichen Lebensaltern unterschiedlich zu bewerten oder verweisen unterschiedliche Handlungen auf ein Gemeinsames? Kann etwas nur „für eine bestimmte Zeit“ gut sein, oder war, was aktuell als „tadelnswert“ erkannt wurde, auch „damals etwas Tadelnswertes“ (AUGUSTINUS 1989, I 7, I; 1/S. 39f.)? Ordnen sich also Lebensalter als Variation des Invariablen einem Begriff unter oder haben sie ein Eigenrecht (mit der Folge, daß Identitäts- bzw. Wahrheitskonzepte nicht zu halten wären)?

Die Antwort AUGUSTINUS' ist, daß die Erfahrungen oder gar Phasen zwar material differieren, systematisch aber auf ein gleiches Telos bezogen bleiben. Sie haben ein räumlich-zeitliches Eigenleben, sind aber immer auf das Raum und Zeit erst erkennbar machende Telos ausgerichtet. Differenz widerspricht nicht der Bezüglichkeit auf ein Allgemeines, sondern setzt dieses geradezu voraus. Dies gilt für sachliche und sittliche Urteile. Es gibt

...die wahre innere Gerechtigkeit, die nicht aufgrund von Gewohnheit urteilt, sondern aufgrund des in seiner Rechtheit unübertreffbaren Gesetzes des allmächtigen Gottes, nach dem die Gebräuche der Länder und Zeiten so, wie es den Ländern und Zeiten entsprach, eingerichtet wurden, während es selbst überall und immer dasselbe blieb (AUGUSTINUS 1989, III; 7,13/S. 81f.).

Alle Erfahrung (alles Geschehen, alle Geschichte, alles Seiende) verweist immer schon auf das Telos. Die Kontingenz des Lebens ist nur vorläufig, weil ihr ein Telos („Gott“) innewohnt, das dieses Leben überhaupt erst ermöglicht.

## 2.2 Der vorgestellte Gott

Worin gründet die Gewißheit, mit der AUGUSTINUS voraussetzt, daß es Gott gibt? Modern gefragt: Wie artikuliert sich jenseits eines privaten Bekenntnisses zur Transzendenz der Anspruch des Allgemeingültigen dieser Weltdeutung? Denn AUGUSTINUS unternimmt keine Bekehrung des Lesers durch Verweis auf einen aurativen, d.h. voraussetzungslos geltenden Text, auf eine Tradition oder eine bestimmte Kultur. Der Nachweis Gottes beginnt an der am weitesten von Gott entfernten Stelle: in der Faktizität, im ganz Falschen der Wirklichkeit. Nur wenn in der selbstvergessenen Gottesferne die Möglichkeit zur Orientierung auf Gott notwendig enthalten ist, kann es eine, den individuell-beliebigen Glaubensakt überschreitende Begründung für Gott geben. Im Leben des Sünders AUGUSTINUS muß es schon den Hinweis auf den heiligen AUGUSTINUS geben. Diesem Nachweis hat seine Autobiographie zu dienen. Sie wird zum Exemplum einer begrifflichen Erkenntnis, die gleichwohl ohne dieses Beispiel gar nicht möglich wäre.

Auch der Sünder – also auch der, der im ganz Falschen lebt – erfährt Veränderung. Jeder Mensch nimmt sich überhaupt erst in und auf Grund von Veränderung wahr. Diese Wahrnehmung ist aber nur möglich, wenn Invarianz vorausgesetzt wird. Die Wahrnehmung der Zeitlichkeit setzt die Annahme von Zeitlosigkeit voraus; die Erfahrung von Kontingenz setzt die Erwartung von Notwendigkeit voraus. Wer erklären will, warum zwei Zustände als solche wahrgenommen werden können, kann dies, wenn er ein Kriterium ihrer Zustandszuschreibung voraussetzt: Alles Seiende setze Sein voraus (PLATON): „Wenn ich mich also fragte, nach welchem Maßstab ich solche Urteile aussprach, dann fand ich über meinem veränderlichen Geist die unveränderliche und wahre Ewigkeit der Wahrheit.“ (AUGUSTINUS 1989, VII; 17,23 /S. 189) AUGUSTINUS führt als Kriterium der Differenz ein Telos ein, das er Gott nennt. Gott wird für ihn zur denknötwendigen Voraussetzung, prinzipiell Differenz (also Beschreibung von Entwicklung) überhaupt denken und erzählen zu können. Historisches Begreifen setzt den Begriff voraus, der selbst nicht wieder der Geschichtlichkeit verfallen kann. Geschichtlicher Wandel setzt den Begriff dessen voraus, woran sich der Wandel erweist: das Unwandelbare also. Platonisch läßt sich formulieren: Sich selbst als Seiendes zu erfahren, setzt die Annahme von Sein voraus. Dieses Sein aber ist Gott. (vgl. a.a.O., VII; 17,22ff./S. 185-189) Diese Argumentation stellt sich Gott nicht personal vor, sondern als geistiges Konstrukt: „Damals erfaßte ich wirklich geistig dein Unsichtbares auf dem Weg über das, was du gemacht hast“ (a.a.O., VII; 17,23/S. 190).

Dem Sein als Bedingung des Seienden kommt nicht nur Zeitlosigkeit zu, sondern auch Güte. Denn etwas, das nicht gut wäre, wäre verbesserbar; was verbesserbar wäre, ist in die Zeit gesetzt, kann also nicht Erkenntnisbedingung von Zeitlichem sein. Gott ist logisches und sittliches Telos.

AUGUSTINUS versucht, die Existenz Gottes aus der Notwendigkeit eines vorauszusetzenden Kriteriums für alles Erkennen zu erschließen. Gott muß nicht geglaubt werden; sondern ihn zu denken ist notwendig angesichts der Frage nach der Erkenntnis von Erfahrung. Damit schließt AUGUSTINUS von der formallogischen Notwendigkeit eines teleologischen Begriffs auf seine tatsächliche Existenz.

### 2.3 Die richtige „Bildung“ im Falschen

Aus der Perspektive seiner Bekehrung zu Gott muß AUGUSTINUS feststellen, daß er zuvor in einer Welt gelebt hat, die nicht auf Gott ausgerichtet war. Er hat im Falschen das Richtige gefunden. Damit entsteht die Frage: Wie ist im Falschen das Richtige möglich, was man als erziehungstheoretische Frage verstehen könnte.

Viele Augustinusinterpreten haben versucht, diese Frage historisch zu beantworten. Man hat nachgewiesen, daß die Inhalte der antiken Autoren, die AUGUSTINUS gelesen hat, in Teilen mit der christlichen Gottesvorstellung übereinstimmten – so daß das falsche Ganze bereits „richtige“ Teile beinhaltet hätte. Aber dies ist die Perspektive der Rückschau: Der Lerner konnte das Richtige vom Falschen nicht trennen oder gar unterscheiden, weil er das Richtige ja erst am Ende seines Lebenswegs erkannt hat. Und die Lehrer wußten nicht, daß sie ungewollt das Richtige unterrichteten. Man hat auch versucht, eine Erklärung in der bei AUGUSTINUS zweifellos vorhandenen formalen „Bildungs“theorie zu sehen: AUGUSTINUS habe seinen Verstand an den Texten der antiken Autoren geschult. Die Belege erklären aber nicht, warum der Schüler durch eine formale Schulung zu einem inhaltlich richtigen Ergebnis kam.

Die Frage, wie ein notwendig in die Kontingenz von Geschichte versenkter Lehrplan vermeidet, eben diese Kontingenz als Ziel von Unterricht und Erziehung anzusehen, läßt sich nicht quantitativ oder formal beantworten. So bleibt das Paradox: Der Lerner muß vom Telos wissen, um es anstreben zu können. Der Lerner will aber nur von ihm wissen, wenn er sicher ist, daß es gültig ist. Das aber setzt das Wissen um das Telos voraus:

Aber wer kann dich anflehen, wenn er dich nicht kennt? Wer dich nicht kennt, kann dich beim Anflehen mit etwas anderem verwechseln. Oder ruft man dich nicht doch an, um dich zu kennen? Aber wird jemand den anflehen, an den er nicht glaubt? Oder wie kann jemand glauben, ohne daß jemand dich verkündigt? (AUGUSTINUS 1989, I; 1,1/S. 33)

Die Fragestellung ist innerweltlich nachmetaphysisch ebenso zu formulieren: Nur das Sinnvolle soll gelernt werden. Um aber den Sinn des Gelernten erkennen zu können, muß es sich schon als sinnvoll erwiesen haben. Über den Sinn des Gelernten entscheidet aber nicht der Lehrer, sondern nur der Lerner. Der jedoch kann nicht vor dem Lernen über den Sinn des zu Lernenden entscheiden. Hat er gelernt, kommt die Entscheidung zu spät. Die Berechtigung des Lerninhaltes kommt ja allein aus der Gewißheit um die Sinnhaftigkeit des zu Lernenden. Jeder Lehrplan unterstellt Sinn und normiert die Lerner, obwohl sie doch Sinn nur aus sich selbst und vor sich selbst verantworten können. Umgekehrt müssen sie lernen, um Sinn hervorbringen zu können. Die Lösung, daß der Lehrplan ein Sinnangebot darstellt, über dessen Sinnhaftigkeit die Lerner dann entscheiden können, hebt das didaktische Paradox nicht auf: Falls die Lerner nie irgendeinen Sinn in dem zu Lernenden sehen würden, hätten sie nichts für sie Bedeutsames gelernt. Folglich impliziert jeder Lehrplan grundsätzlich die strenge Geltung seiner Sinnvorgabe.

AUGUSTINUS löst das „bildungs“theoretische Paradox einer richtigen „Bildung“ im falschen Kontext letztlich nicht durch eine geistesgeschichtlich-genetische Erklärung oder durch eine formale „Bildungs“theorie, aber auch nicht – in Unterschied zu den „bildungs“theoretisch relevanten Geschichten des Alten und Neuen Testaments (MOSES und der brennende Dornbusch, Erscheinung), PETRUS (Berufung), PAULUS nach Damaskus (Umkehr) und zu Heiligenlegenden (Bekenntnis durch Martyrium) – durch den Verweis auf die in die Geschichte eingreifende Transzendenz. Vielmehr betrachtet AUGUSTINUS die Voraussetzungen des Bildungsgangs, die für jede mögliche, also auch für seine Biographie gelten. Dies ist die Orientierung auf das vorausgesetzte Telos, dem auch der verpflichtet ist, der sich – unter räumlich-zeitlichen Besonderheiten – nicht für den christlichen Gott entscheiden kann.

Das Unveränderliche wird über die Veränderung erfahren, also in Geschichte und Lebensgeschichte. So verweist bei AUGUSTINUS die Erfahrung auf den Horizont theoretischer Erkenntnisse: Erfahrung setzt notwendig ein nicht der Erfahrung unterliegendes Prinzip voraus. Die Erfahrung mag kontingent sein; die Bedingung ihrer Möglichkeit ist es nicht. AUGUSTINUS' „Bekenntnisse“ handeln von der Voraussetzung, sich überhaupt der eigenen Biographie bewußt zu werden. Sie sind deshalb keine Autobiographie im oben bestimmten – modernen – Sinne, sondern ein Buch über die Möglichkeit, angesichts des eigenen Lebens Gott zu denken.

Die Annahme einer Existenz Gottes löst einerseits das Problem, woran außer sich selbst sich das Ich orientieren kann, um sich erkennen zu können. Gott ist das Andere, Gottes Ewigkeit gewährt die Differenzen im empirischen Ich, so daß ein teleologischer Sog für das Ich entsteht, aus dessen Perspektive es sich als fremd erkennt. Das Ich muß sich nicht aus sich selbst heraus erschaffen und paradox erklären, sondern erhält ein Maß,



angesichts dessen es sich reflektieren kann. Die Annahme einer Existenz Gottes löst andererseits das Problem, Kontingenz als zugleich akzeptabel wie überwindbar zu verarbeiten. Alles Handeln verweist auf Gott, selbst jenes, das nicht auf ihn gerichtet ist. Aber ist, was sich an Fremdem orientiert, überhaupt noch eigenes Ich – ist überhaupt Ich, was durch Fremdes geschaffen wurde?

## 2.4 Erziehung jenseits von Beziehung

Nachdem AUGUSTINUS Gott nicht als Person, sondern als gedanklich notwendige Voraussetzung der Ich-Erkenntnis vorgestellt hat, gelingt es ihm,

- das Paradox eines Willens, der autonom ist und zugleich nicht sich selbst Maß sein kann,
- die Aporie einer richtigen Bildung im Falschen,
- die Differenz zwischen einem Lehrplan, der Sinn voraussetzen muß und doch nur dazu auffordern soll, daß die Lernenden selbst ihren Sinn stiften,

zu handhaben. Seine Lösung ist in der Eigentümlichkeit der Gottesvorstellung aufbewahrt und läßt sich an der „Erzählung des Pontician“ (AUGUSTINUS 1989, VIII; 6,14/S. 207ff.) – einer Bildungsgeschichte – *in nuce* nachzeichnen.

Die Pointe dieser Bildungsgeschichte liegt darin, daß das Ziel eines jeden Bildungsprozesses letztbegründet festgelegt wird, zugleich aber die im Bildungsprozeß befindliche Person in ihrer Eigentätigkeit nicht determiniert. Wenn Bildung auf Gott ausgerichtet ist, Gott aber die überzeitliche Bedingung für die Erfahrung von Zeitlichkeit ist, dann kann sich Bildung nicht auf den Erwerb der in der Zeit geltenden Normen und Gewohnheiten richten, sondern allein auf die die Zeitlichkeit erkennen und bewerten lassenden Bedingungen eben dieser Zeitlichkeit: „Sag mir, sag mir doch bitte, was hat alle diese Mühsal für einen Sinn? Was suchen wir? Wofür quälen wir uns ab? Gibt es im Palast ein höheres Ziel für uns, als Freunde des Kaisers zu werden?“ – Dieses „höhere Ziel“ für alle Mühsal ist, „Freund Gottes“ zu werden: „Ich habe mich losgerissen von unserer Karrierehoffnung. Ich habe beschlossen, Gott zu dienen“ (AUGUSTINUS 1989, VIII; 6,15/S. 209).

Bildung ist nicht Aneignung formaler Qualifikationen, ist nicht Erwerb der Kenntnisse, um in der Welt („im Palast“) erfolgreich zu bestehen, sondern ist Arbeit an der Wahrheit als Bedingung für das Verständnis von Welt. Regulative Idee für den Bildungsprozeß ist nicht die Anerkennung gesellschaftlicher Normen, sondern der Wille, die zeitlosen Bedingungen zur Bearbeitung von zeitlichen Anforderungen zu finden. Nicht mehr Tradition, nicht mehr die Gesellschaft, nicht mehr der Lehrer, sondern Wahrheit selbst wird damit zum Telos von Bildungsprozessen. Es wird für AUGUSTINUS zum Ziel, „das irdische Glück zu verachten und mich ganz freizumachen für die Suche nach der Weisheit“. Damit ist eine Begründung für eine Bildungskonzeption gefunden, die den Menschen nicht irdischen Zwecken unterordnet. Bildung kann zum einzigen Telos von Bildung werden. Deshalb kann es auch keinen irdischen Lehrer, sondern nur einen Lehrer geben, der die Vermittlung den „Weg“) zwischen Zeitlichkeit („Leben“) und kategorialer Voraussetzung für die Erkenntnis von Zeitlichkeit („Wahrheit“) schafft (vgl. AUGUSTINUS 1989, VII; 9,14/S. 183). Die Gestalt dieses Lehrers ist JESUS. AUGUSTINUS zitiert in diesem Sinne: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“

In einer kleinen Anekdote über seine Mutter zeigt AUGUSTINUS den Unterschied auf zwischen auf Wahrheit ausgerichteter Bildung und auf Zeitlichkeit ausgerichteter Normierung. Er erzählt, daß seine Mutter in ihrer Jugend „eine kleine Säuferin“ (AUGUSTINUS 1989, IX; 8,18/S. 237) gewesen sei, d.h. oft unerlaubt am Wein gekostet habe. Dieser Übermut – so die übliche Auffassung – werde durch „die Autorität der Erwachsenen bei den Kindern gewöhnlich unterdrückt“, so daß das Verhalten der Kinder als durch Maßnahmen der Eltern verursacht gedeutet wird. AUGUSTINUS (1989, IX; 8,18/S. 237f.) aber lehnt diese Deutung ab, „damit keiner (...) es sich der eignen Macht zuschreibe, wenn durch sein Wort ein anderer, den er bessern will, wirklich besser wird.“ Erziehung ist nicht durch Macht eines Menschen über einen anderen gekennzeichnet; Erziehung ist kein Machen, ist kein Sozialverhältnis, sondern eine abstrakt zu fassende Beziehung zur Wahrheit: Die aber setzt sich nicht mittels „Zwang“ (a.a.O., I; 14,23/S. 49) oder Autorität durch: „Auch wenn Vater, Mutter und Erzieher fern sind, du bist doch da, du, der uns erschaffen hat und ruft...“ (a.a.O., IX; 8,18/S. 237f.). Erziehung ist kein Herrschaftsverhältnis, sondern ein Verhältnis zur Wahrheit. Die sozialen Erzieher sind allenfalls Auslöser von Prozessen, sind Medien der Wahrheit. Wahrheit bemißt sich nicht am Denken des Erziehers, sondern beide, Erzieher wie Zögling, sind der Wahrheit unterstellt: Jemand „wurde (...) eher durch dich den Eltern untertan als durch die Eltern dir“ (a.a.O., IX; 9,19/S. 238). Nicht erziehliches Handeln der Eltern führt zu Wahrheit, sondern die Erkenntnis der Wahrheit führt zur Anerkennung der Eltern.

## 2.5 Die Poetik der „Bekenntnisse“

Der Grund dafür, warum AUGUSTINUS die Poetik seiner „Bekenntnisse“ nicht am Anfang, sondern erst recht spät, nämlich im 10. Buch formuliert, liegt nun offen: Erst wenn der Gottesbegriff eingeführt und aus der Logik der historischen Kontingenz selbst (die unbestreitbar ist) begründet ist, erst wenn Bildung nicht als Einflußnahme eines Menschen auf einen anderen, sondern als Orientierung auf das allen Menschen gemeinsame göttliche Telos vorgestellt wird, kann aus diesem Gottes- und Bildungsverständnis heraus die Funktion der Autobiographie beschrieben werden. Nicht erinnernde Reflexion führt zur Lebensgeschichte, vielmehr ereignet sich die Lebensgeschichte, deren naive Reflexion die systematische Frage nach der Möglichkeit der Reflexion des um sich selbst wissenden Ichs aufgibt. Die Reflexion ersetzt nicht den Vollzug, sondern setzt ihn voraus. So dient das Erzählen dem Hinweis auf einen unhintergebar statthabenden Vollzug mit einer ihm immer schon eigentümlichen Struktur, die – AUGUSTINUS folgend – auf Gott ausgerichtet ist. „Liest oder hört nun einer die Bekenntnisse (...), so erwecken sie sein Herz.“ (AUGUSTINUS 1989, X; 3,4/S. 252) Die Erzählung des gelebten Lebens eines besonderen Ichs in einer bestimmten Situation verweist von sich aus auf das, was überall, also auch für jedes andere Ich zu denken ist. Erst aus dieser Voraussetzung erklärt sich der Sinn, die eigene Lebensgeschichte zu erzählen, erklärt sich die Vorgängigkeit des Erzählens:

Warum wollen sie von mir hören, wer ich bin, wo sie von dir nicht hören wollen, wer sie sind? (...) Würden sie aber von dir etwas über sich selbst hören, dann könnten sie nicht sagen: „Der Herr lügt“. Denn von dir etwas über sich selbst hören heißt doch nichts anderes als: sich selbst erkennen. Denn wer erkennt schon sich selbst und sagt dabei „es ist unwahr“, es sei denn, er lüge? (a.a.O., X; 3,3/S. 252)

AUGUSTINUS erzählt über sich: Aber über sich zu erzählen heißt, nach den Bedingungen für den Vorgang des Erzählens zu fragen. Wer von seinen Sünden erzählt, verweist auf das Kriterium, das vorausgesetzt werden muß, um überhaupt von Sünden sprechen zu können. Diese Annahme eines Kriteriums gilt für Erzähler wie Leser gleichermaßen. So erfährt der Leser nicht nur von den Sünden eines anderen, sondern dadurch von der Voraussetzung, diese Sünden zu erkennen – also von Gott. Der Leser liest nicht Bekenntnisse eines anderen, er liest nicht, um vom sündigen Leben des anderen zu erfahren, sondern in dem er von den Sünden des anderen liest, erfährt er von dem Telos, angesichts dessen etwas überhaupt als Sünde erkennbar ist. Er erfährt damit etwas über sich. Das Erzählen des Ichs transportiert keinen biographischen Stoff, sondern vermittelt eine Denkbewegung, die die Inhalte des Erzählten (und damit das Ich dieser Erzählung) überschreitet, weil es nach den Bedingungen fragt, aus denen sich das Ich konstituiert. Indem die Leser nicht nur vom anderen, sondern zugleich von den Bedingungen der Konstitution des Anderen als eines „Ichs“ hören, erkennen sie diese auch als ihre Bedingungen und damit sich selbst als von diesen ubiquitären Bedingungen abhängig. Nicht anders aber vollzieht sich auch der Bildungsprozeß, wie er in den „Bekenntnissen“ beschrieben wird.

### 3 Rousseau

ROUSSEAU'S „Les Confessions“ sind in den Jahren 1768-1770 entstanden und 1782 (zuerst als Teildruck) posthum erschienen (vgl. ROUSSEAU 1978a). Sie umfassen zwölf Bücher und haben Fortsetzung in zwei weiteren autobiographischen Texten gefunden, in „ROUSSEAU richtet über Jean-Jacques“ (1772/1780 – vgl. ROUSSEAU 1978b) und in „Die Träumereien des einsamen Spaziergängers“ (1776/1783 – vgl. ROUSSEAU 1978a).

#### 3.1 Vorlage und Nachfolge

Es mag auf den ersten Blick erscheinen, als ob ROUSSEAU die „Bekenntnisse“ des AUGUSTINUS wie eine Vorlage genutzt hat. Es fallen thematische Parallelen auf, von denen zwei – die Erinnerung und die Ich-Konstitution – zitiert seien:

„Ich fühlte, ehe ich dachte; das ist das gemeinsame Los der Menschheit. Ich erfuhr es mehr als ein anderer. Ich weiß nicht, was ich bis zu meinem fünften oder sechsten Jahre tat. (...) Von dieser Zeit an datiere ich ohne Unterbrechung das Bewußtsein meiner selbst.“ (ROUSSEAU 1978a, S. 12)

Das Bewußtsein wurde sich seiner selbst in Differenzen gewiß. Das Problem, wie dies überhaupt denkbar ist und wie dies geschieht, stellt sich wie für AUGUSTINUS auch für ROUSSEAU. In seiner zweiten autobiographischen Schrift wird ROUSSEAU dieses Problem eines Bewußtseins, das soweit von sich different ist, daß es sich als Bewußtsein erkennt, durch den Vorgang der Selbstinterpretation und der dadurch bedingten Entscheidung zwischen Alternativen lösen: Um das Ich zu konstituieren, muß „Ich“ „notwendigerweise sagen, mit welchen Augen ich, wenn ich ein anderer gewesen wäre, einen solchen Menschen, wie ich bin, betrachtet hätte.“ (ROUSSEAU 1978b, S. 260)

Die Autobiographie ist also eigentlich kein Buch, das etwas schildert, sondern ein Sprechen, das sich ereignet. Das Ich entsteht im Dialog eines Ichs mit sich selbst. Bedin-

gung der Möglichkeit eines sich selbst erkennenden Ichs ist bei ROUSSEAU nicht die Idee von Wahrheit und Sittlichkeit, nicht das göttliche Telos, sondern die nicht-teleologische Differenz zweier Aussagen eines sprechenden Ichs in ihrem Wechselverhältnis. Die Idee des Telos ist durch die Idee der Differenz (sei sie dialogisch, sei sie lebensgeschichtlich, sei sie hypothetisch) ersetzt. Gab es bei AUGUSTINUS die transzendental vorausgesetzte Wahrheit, die in dem einen ursprünglichen Buch überliefert ist, so ist dieses „letzte Buch“, nach dem auch ROUSSEAU fragt (vgl. LADENTHIN 1996, S. 103–140), zur Metapher für das „Buch der Welt“ (vgl. BLUMENBERG 1983, S. 32f., S. 191) geworden: AUGUSTINUS hat in der berühmten Garten-Szene des achten Buchs (VIII; 12,29/S. 220f.) beschrieben, wie er das letzte Buch und in ihm aufgehoben findet, was ihn schon immer betroffen hatte. Er hat den ursprünglichen Text gesucht – und ihn in der Bibel gefunden. Die Bibel (so in seiner Schrift ‚*De doctrina christiana*‘) ist ein aurativer Text, ein Buch des Anfangs und des Endes:

Was der Mensch außer ihr gelernt hat, wird dort verurteilt, wenn es schädlich ist, und, ist es nützlich, auch bei ihr gefunden. Und während er dort alles wiederfindet, was er anderswo zu seinem Nutzen gelernt hat, wird er in noch viel reicherm Maße dort solches finden, was er durchaus nirgendwo anders als nur in der wunderbaren Tiefe und Demut der Schriften lernen kann. (Übers. GERG 1909, S. 152)

ROUSSEAU erzählt die gleiche Geschichte – nur bleibt seine Suche nach dem ursprünglichen Buch vergeblich, eine Narretei:

Meine falsche Vorstellung von den Dingen überzeugte mich, daß man, um ein Buch mit Nutzen zu lesen, alle Kenntnisse haben müsse, die es voraussetzt. (...) Durch diese närrische Vorstellung wurde ich jeden Augenblick aufgehalten, genötigt, ständig von einem Buch zum andern zu laufen, und manchmal hätte ich, ehe ich bis zur zehnten Seite des Buchs gekommen war, das ich studieren wollte, Bibliotheken erschöpfen müssen. (ROUSSEAU 1978a, S. 232)

In dem Bild dessen, der nach dem Ursprung des Wissens sucht, versinnbildlicht sich bei ROUSSEAU die Ablehnung der augustininischen Vorstellung, das Wissen könnte genetisch oder teleologisch aufgebaut sein. Die Menschen kennen den Anfang und das Ende des menschlichen Wissens nicht. Jeder Mensch springt in die Geschichte hinein. Deswegen kann es auch kein Buch der Bücher geben – sondern nur die Fähigkeit, jedes Buch selbst zu schreiben. Kein Buch hat gegenüber der Fähigkeit, selbst zu denken, eine größere Autorität. Es gibt kein auratives Buch mehr – bzw. jedes Buch ist prinzipiell mit dem identisch, was jeder Mensch zu denken vermag.

In einer Fußnote des ersten Diskurses, die auf die zitierte Stelle bei AUGUSTINUS anspielen scheint, hat ROUSSEAU die Absurdität der Autorität von Büchern deutlich zu machen versucht:

Als man den Kalifen Omar fragte, was man mit der Bibliothek von Alexandria machen solle, soll er in folgenden Worten geantwortet haben: Wenn die Bücher dieser Bibliothek Dinge enthalten, die im Widerspruch zum Koran stehen, sind sie schlecht und man muß sie verbrennen. Wenn sie nicht mehr als die Lehre des Koran enthalten, soll man sie gleichfalls verbrennen, denn (dann) sind sie überflüssig. (ROUSSEAU 1971, S. 53)

Die Pointe der Anekdote ist: Auch der Koran sei Menschenwerk, wie die Bibel. Es gibt kein Buch, das etwas enthielte, was nicht prinzipiell von jedem Menschen zu denken wäre. Da die Geschichte kein Telos hat, ist der Mensch keiner Autorität unterstellt, die er nur noch auslegen kann. Wenn der Mensch aber frei ist, muß er alles, was zu denken ist, selbst denken können. Dann braucht er keine Belehrung durch Autorität, keine Bibliotheken: „Wir dürfen Menschen sein, ohne gelehrt zu sein.“ (ROUSSEAU 1970, S. 594)

Prinzipiell ist der Inhalt aller Bücher immer wieder neu und selbst zu denken. Ihr Inhalt gilt, weil er gedacht wurde, nicht, weil er geschrieben steht. Insofern kann in allen Büchern nur das stehen, was der Leser auch von sich aus wissen kann. Und insofern braucht er prinzipiell kein Buch, keinen Lehrer, keine Tradition. Jeder Mensch erschafft sich selbst; und jeder Mensch erschafft durch sich das Menschsein immer wieder neu. Begriffe sind spontan, nicht teleologisch.

Gerade die Parallelität der Titel und der Metapher läßt so die Differenz der beiden „Bekenntnisse“ um so deutlicher hervortreten:

- Gab AUGUSTINUS ein Bekenntnis von Gott und an ihn („Mein Bekenntnis geschieht also vor dir, mein Gott, sowohl stillschweigend wie laut.“ – AUGUSTINUS 1989, X; 2,2/S. 251), gibt ROUSSEAU ein Bekenntnis von seinem Menschsein an die Menschen („Ich will meinesgleichen einen Menschen in der ganzen Naturwahrheit zeigen, und dieser Mensch werde ich sein.“ – ROUSSEAU 1978a, S. 9)
- Beide Male ist zwar der Bezugspunkt der Darstellung ein Abstraktum: Dort ist es Gott (als voraussetzende Bedingung der Erkenntnis von Wahrheit und Sittlichkeit), hier ist es das Menschsein (als voraussetzende Allgemeinheit); der eine Text aber bietet Reflexionsergebnisse, während der andere zur je eigenen Reflexion auffordert: „In dem Maß wie sich der Leser in meine Lebensbeschreibung hineinliest und meinen Charakter erkennt, wird er all das herausfühlen, ohne daß ich es ihm weitschweifig erkläre.“ (ROUSSEAU 1978a, S. 41)
- Reflektiert der ältere Text den Weg zu einem letztlich gelungenen Leben und die allgemeinen Bedingungen für das Gelingen, so verweigert der neuere Text ein positives (vorbildhaftes) Telos und erzählt statt dessen die individuellen Bedingtheiten (Erfahrungen) eines als mißlungen erachteten Lebens: „...welches Bild muß ich malen! Ach, wir wollen das Elend meines Lebens nicht im voraus berichten. Ich werde mit diesem traurigen Gegenstand meine Leser nur allzu sehr beschäftigen.“ (ROUSSEAU 1978a, S. 47)
- Postuliert der eine Text das für jeden Erzieher vorgegebene Maß und Ziel und erhebt theoretisch normativen Anspruch, so destruiert der andere Text theoretische Ansprüche („die Vorurteile der Erziehung“ [ROUSSEAU 1978a, S. 20]) durch die Deskription der Ambivalenz aller Maßnahmen: „Wer würde zum Beispiel glauben, daß einer der kräftigsten Antriebe meiner Seele auf die gleiche Quelle zurückgeht, aus der Wollust und Sinnlichkeit in mein Blut geflossen sind?“ (a.a.O., S. 22) Keiner Handlung wohnt ein ihr eigenes Telos inne oder eine immergleiche Wirkung. Der Mensch verfügt über alle Zwecke frei und entscheidet frei. Er ist Subjekt.

Damit stellt sich die Frage neu nach der Bedeutung moderner autobiographischer Texte für die Erkenntnis des Erziehungsprozesses: War aus den Präskriptionen des AUGUSTINUS ein erziehungstheoretischer Anspruch zu gewinnen, der theoretisch aufzunehmen, zu bestätigen oder zu widerlegen war, so können die Deskriptionen und Narrationen ROUSSEAUS theoretisch nie eingeholt, d.h. weder bezweifelt noch bestätigt noch in den Begriff aufgelöst werden. (Das gilt im übrigen auch für die deskriptiven und besonders für die narrativen Teile in AUGUSTINUS' Schrift, die ihr Bedeutsamkeit auch jenseits des philosophischen Programms sichern: „Niemand kann vorwegnehmen, was ein anderer in diesem vielfarbigen Buch für sich entdecken wird.“ – FLASCH 1989, S. 5) Selbst die urteilenden und wertenden Aussagen ROUSSEAUS, selbst seine Präskriptionen sind dergestalt in die Autobiographie versenkt, daß sie als individuelles Bekenntnis aufgefaßt werden

müssen, nicht als allgemein gelten sollende Normvorgaben. Würde man allerdings ROUSSEAU's Text als Dokument für die sozialgeschichtlichen Umstände (z.B. von Erziehungspraxis) oder für psychologische Gesetzmäßigkeiten nehmen, dann würde er einem vorgängigen Begriff untergeordnet, den er lediglich erneut belegen oder durch bisher unbekannte Fakten auffüllen könnte. Der Text würde zum Material einer ihm fremden (oder zumindest nicht von ihm intendierten) Theorie, sei diese nun hypothetisch gesetzt oder hermeneutisch gewonnen.

### 3.2 Das System Rousseau

Es ist sicherlich möglich, die Rousseauschen „Bekenntnisse“ als theoriebezogen, z.B. als Widerspruch zum ‚Emile‘ (vgl. GÖPPEL 1997, S. 92ff.) oder als dessen Konkretion zu lesen:

- Die Lebensphasenlehre ließe sich nachzeichnen („Damit hatte die Heiterkeit meiner Kindheit ihr Ende“ [ROUSSEAU 1978a, S. 24; ebenso: S. 46]) wie die Thematisierung des Spannungsverhältnisses von Wille und Vermögen („Ich hatte noch keine Vorstellung von den Dingen, als mir schon alle Gefühle bekannt waren.“ [ROUSSEAU 1978a, S. 12])
- Die Darstellung indirekter Erziehung („In Genf, wo man mir nichts aufgezwungen hatte, war ich fleißig und las gern.“ [ROUSSEAU 1978a, S. 16]) ist ebenso zu finden wie die Forderung nach Passung von Anspruch des Lehrenden und Leistungsfähigkeit des Lernenden („Herr Lambercier war ein sehr vernünftiger Mann, der, ohne unsern Unterricht zu vernachlässigen, uns mit Aufgaben nicht übermäßig belastete. Der Beweis für die Vernünftigkeit seiner Lehrmethode ist, daß ich trotz meiner Abneigung gegen Zwang mich doch nie widerwillig meiner Unterrichtsstunden erinnerte und daß ich, wenn ich auch nicht viel von ihm lernte, doch, was ich lernte, ohne Mühe lernte und nichts davon vergessen habe.“ – ROUSSEAU 1978a, S. 17)
- Nachzuweisen ist die Betonung eines doppelten ‚pädagogischen Bezugs‘ von Sachebene und Beziehungsebene (vgl. GIESECKE 1997, S. 25ff.), der in die abstrakt dialogische Vernunftbeziehung, die (wie AUGUSTINUS zeigte) Erziehung überhaupt erst möglich macht, eingreift: Das „Zeichen der Unruhe und der Besorgnis auf dem Gesicht von Fräulein Lambercier (...) bekümmerte mich mehr als die Schande, öffentlich meine Unwissenheit zu zeigen, wenn mir auch das außerordentlich naheging. (...) Es war mir peinlicher, zu mißfallen, als gestraft zu werden.“ (ROUSSEAU 1978a, S. 18)
- Zu zeigen ist der Aufweis anthropologischer Konstanten angesichts von Natur („Die Einfachheit dieses Landlebens schenkte mir ein Gut von unschätzbarem Werte, indem sie mein Herz der Freundschaft öffnete. (...) Alles nährte in meinem Herzen die Anlagen, die es von Natur erhalten hatte.“ – ROUSSEAU 1978a, S. 17, S. 18) und damit verbunden der Aufweis von Selbstliebe und Mitleid als natürlichen Konstituenten von Sittlichkeit, die vorbegrifflich (durch Anblick/Erzählung) ausgelöst und durch Vernunft nicht zu hintergehen sind und unter allgemeinem Anspruch handlungsleitend werden: „Dies erste Gefühl erlittener Gewalttätigkeit und Ungerechtigkeit blieb mir so tief in die Seele gegraben, daß alle Vorstellungen, die sich daran knüpfen, mir meine erste Erregung wiedergeben, und dies Gefühl, das ursprünglich nur mich berührte, hat in sich solche Macht gewonnen und sich so sehr von jedem persönlichen Interesse gelöst, daß mein Herz bei dem Anblick oder der Erzählung jeder ungerechten Handlung,

wen auch immer sie betreffe und wo immer sie verübt werde, aufflammt, als ob ich selbst unter ihr zu leiden hätte.“ (ROUSSEAU 1978a, S. 24)

- Man kann zeigen, daß ROUSSEAU die Funktion der Historie und der biographischen Literatur darin sieht, eine Gegenwelt zur Wirklichkeit darzustellen, und so Kultur als nur relativ (angesichts des Wissens darum, daß Welt auch ganz anders möglich wäre) erscheinen läßt: „Unaufhörlich mit Rom und Athen beschäftigt, sozusagen in stetem Verkehr mit ihren großen Männern, selbst als Bürger einer Republik geboren und Sohn eines Vaters, dessen stärkste Leidenschaft die Vaterlandsliebe war, entflammte mich sein Beispiel. Ich hielt mich für einen Griechen oder Römer...“ (ROUSSEAU 1978a, S. 139)

Diese Aufzählung wäre zu verlängern und in ein System zu bringen. Aber man kennt die Positionen aus dem „Emile“ und man findet all dies seit der Emile-Rezeption in den pädagogischen Systematiken, so daß eine durch pädagogische Theorie geleitete Analyse der „Bekenntnisse“ nicht mehr Erkenntnis fördert als das, was in der Theorie schon formuliert vorliegt.

Es ist nur zu fragen, ob der Text ROUSSEAUS zusätzlich zu dieser Art theoriegeleiteter Forschung eine Rezeptionsweise anstößt, die den Text nicht zum Beleg von vorgängiger Theorie macht, sondern zum einzigen (unersetzbaren) Reflexionsgegenstand erhebt. So wie die moderne Kunst nicht einer normativen Ästhetik verpflichtet ist, sondern mit jedem Werk eine eigene Reflexion nicht nur über das Werk, sondern auch über den Begriff der Kunst erfordert, wäre an ein biographisches Verfahren zu denken, das weder in Theorie aufgeht noch in Faktizität versinkt, sondern den Begriff der Autobiographie selbst thematisiert.

### 3.3 Die Poetik des Erzählens

Die Vorrede der „Bekenntnisse“ beginnt mit folgendem Satz: „Dies ist das einzige Bild eines Menschen, genau nach der Natur und in seiner ganzen Wahrheit gemalt, das es gibt und wahrscheinlich je geben wird.“ (ROUSSEAU 1978a, S. 7) Als Ziel ist nicht ausgewiesen, von einem einzelnen Menschen zu berichten, sondern den Menschen an sich zu zeigen. Da der Begriff des Menschen Geltung behauptet, kann es auch nur eine einzige Schilderung geben – bzw. steht jede Schilderung eines einzelnen Menschen zugleich unter dem Anspruch, die Schilderung des Menschen zu sein. Es soll nicht Porträt, sondern Bild sein. In dem Roman um die Neue Heloise erläutert ROUSSEAU diesen Unterschied:

Ein Porträt hat stets seinen Wert, wenn es nur ähnlich ist, so seltsam auch das Original sein mag. Bei einem Gemälde aus der Einbildungskraft aber muß jede menschliche Figur Züge haben, die dem Menschen gemein sind, oder das Gemälde taugt nichts. Gesetzt, alle beide sind gut, so bleibt noch dieser Unterschied übrig, daß das Porträt wenige Leute interessiert; das Gemälde allein kann der Allgemeinheit gefallen. (ROUSSEAU 1978c, S. 8)

Übertragen auf die „Bekenntnisse“: Das Buch erinnert nicht wahre Begebenheiten, sondern entwirft das Bild des Menschen aus der Einbildungskraft. So ist auch der Hinweis zu verstehen, daß ROUSSEAU seine Autobiographie ohne archivarisches Hilfsmittel geschrieben hat: „Die Geschichte meiner Seele habe ich versprochen; und um sie treu zu schreiben, brauche ich keine anderen Erinnerungen. Es genügt mir, wie ich bisher getan, in mein Inneres einzukehren.“ (ROUSSEAU 1978a, S. 274) Die Einbildungskraft braucht keine Dokumente, die „Bekenntnisse“ sind deshalb auch vom Anspruch kein biographisches

Dokument. Ihnen Erinnerungsfehler, Schönfärberei, Tendenz nachzuweisen, mißt sie an etwas, was sie gar nicht sein wollen. Das Ich der „Bekenntnisse“ ist eben nicht nach der Geschichte oder nach den Ereignissen gemalt (also als Porträt), sondern so, wie es in Wahrheit ist: Also nach der Natur. Natur nennt ROUSSEAU demnach die Einbildungskraft, etwas zu zeigen, wie es ohne Kontingenz ist.

Daß das Vorwort vom Bild spricht und für ein Sprachprodukt eine optische Metaphorik bemüht, erklärt sich dann, wenn man erinnert, daß in vielen zeitgenössischen Poetiken die antike Metapher von den „Poetischen Gemaehlden Der Dichter“ (so BODMER 1741; weitere Belege bei BUCH 1972), rezipiert wurde. Ein Bild des Menschen zu geben heißt – von ihm zu erzählen. Nimmt man die Metapher der „Schilderei“ als Metapher eines narrativen Aufbaus von Texten ernst, läßt sich bei ROUSSEAU eine umfassende erzähltheoretische Konzeption feststellen. Er arbeitet Strukturmerkmale, Funktionsweisen und Legitimationen des Narrativen im Kontext theoretisch intendierter Texte heraus, die über die Ansätze bei AUGUSTINUS hinausgehen. Erzählen ist für ROUSSEAU nicht mehr begriffsgebunden, wie für AUGUSTINUS. Es ist außerbegrifflich. Erzählen ist ein Hinweis auf Bedeutung, die vom Hörer erst noch erarbeitet werden muß. Das begriffliche Sprechen, dessen Urteile bestimmend sind, wird unterschieden vom Erzählen, das reflektierende Urteile verlangt. Der Begriff soll erst noch entstehen. Im Erzählen artikulieren sich Begebenheiten also weder nur empirisch noch nur begrifflich, das Erzählte ist bedeutungssoffen (ohne bedeutungsanarchisch zu sein) und entfaltet sich auch in der Rezeption geschichtlich.

Wer erzählt, sagt ROUSSEAU, kann nicht in die Irre führen, es sei denn, er wolle in die Irre führen: und das kann er nur, wenn er bereits einen Begriff von dem hat, wohin er zu führen gedenkt. Die Lüge setzt – erkenntnistheoretisch – den Begriff (die Ab-Sicht) voraus. Erzählen dagegen ist für ihn denknotwendig unhintergebar – also wahr:

Ich kann Lücken in den Tatsachen lassen, sie verschieben, mich in den Daten irren, aber ich kann mich nicht über das täuschen, was ich gefühlt habe, noch über das, was mich meine Gefühle haben tun lassen. Und darum handelt sich's in der Hauptsache (ROUSSEAU 1978a, S. 274).

Erzählen ist für ROUSSEAU sprachliche Gewißheit und als solche unhintergebar. Die Gefahr liegt einzig darin, nicht zu erzählen oder, genauer, nicht alles erzählt zu haben:

Ich habe mich so gezeigt, wie ich war. (...) Ich habe nur eins bei diesem Unternehmen zu fürchten, nicht etwa, zu viel oder die Unwahrheit zu sagen, sondern nicht alles zu sagen und die Wahrheit zu verschweigen. (...) Ehe ich fortfahre, schulde ich dem Leser meine Entschuldigung oder meine Rechtfertigung, sowohl wegen der unbedeutenden Einzelheiten, die ich erzähle, als auch wegen derjenigen, die ich noch später erzählen werde und die in seinen Augen nichts Interessantes haben. Da ich es aber unternommen habe, mich dem Publikum ganz so wie ich bin, zu zeigen, so darf ihm nichts von mir dunkel oder verborgen bleiben. Ich muß mich ihm ständig vor Augen stellen, er muß mir auf allen Irrwegen meines Herzens, in alle Winkel meines Lebens folgen, er darf mich nicht einen Augenblick aus dem Gesicht verlieren, damit er in meiner Erzählung nicht die kleinste Lücke, nicht die mindeste Unterbrechung finde. (ROUSSEAU 1978a, S. 9, S. 175, S. 62)

In einer Reflexion auf den Modus der Darstellung seiner „Bekenntnisse“ benennt ROUSSEAU den Zusammenhang von Erzählen und Ich-Bezüglichkeit:

Ich habe nur einen treuen Führer, auf den ich zählen kann, das ist die Kette der Gefühle, die die Entwicklung meines Daseins begleitet haben, und durch sie die der Ereignisse, die ihre Ursache oder Wirkung gewesen sind. (...) Der eigentliche Gegenstand meiner Bekenntnisse ist der, mein Inneres in allen Lagen meines Lebens genau erkennen zu lassen. (ROUSSEAU 1978a, S. 274)



Erzählung wird hier verstanden als nicht-begriffsregierte, sondern begriffssuchende Bezüglichkeit des Menschen zu Abläufen in seinem Leben im Hinblick auf eine dann stets neu zu reflektierende Vorstellung vom Menschen: „Ich werde mich darauf beschränken, ein Register über die Versuche zu führen, ohne sie in ein System bringen zu wollen.“ (ROUSSEAU 1978a, S. 655)

Das ‚System‘ ist das Ende des Erzählens – deshalb würde auch die systematische Interpretation der „Bekenntnisse“ das Erzählen zum Ende – zum Verstummen – bringen. Das Erzählen ist deshalb ein prinzipiell unabschließbarer Prozeß (ähnlich dem Verstehen), so wie ROUSSEAU von sich in immer neuen Ansätzen unabgeschlossen erzählt. Seine Autobiographie bleibt unabgeschlossen, wie das Sprechen erst mit dem Ende der Geschichte zu Ende ist.

Das Erzählen ROUSSEAUS will sprachliche Evidenz vor aller Argumentation sein. Da das Erzählen Zeigen von Welt ist, ist anderes Sprechen vom Erzählen abhängig. Das Erzählen bekommt in der Rhetorik eine bis dahin unbekannte Bedeutung. Es umkleidet nicht systematisch Erkanntes; es wird nicht erst bedeutsam, wenn es diskursiv veredelt wird. Ebenso entsteht „Welt“ nicht erst im Begriff, Erfahrung nicht erst durch ihre Reflexion angesichts eines Telos. Vielmehr gibt es einen unmittelbaren Zugang zu dem, was zu erkennen an Welt überhaupt möglich ist: Dieser Zugang liegt im Erzählen. Die Autobiographie enthält Unmittelbarkeit. Das Erzählen selbst ist bedeutsam für den Leser, nicht der aus dem Erzählten abzuziehende Begriff. Im Erzählen zeigt sich nicht nur Wahrheit, es ist immer schon wahres Zeigen: „Kein Selbstbildnis ist denkbar, das seinem Modell unähnlich wäre; denn Ähnlichkeit ist keine Eigenschaft des dargestellten Bildes, sondern artikuliert sich als Gegenwart des Ich im Innern seiner Rede.“ (STAROBINSKI 1988, S. 296) Die Sprache selbst offenbart das Ich.

Gleichwohl: Das Erzählen ist nicht nur ein Vorgang. Es ist immer ein ‚Erzählen von Etwas‘. Das Erzählen bekommt eine Intention und einen Anspruch. ROUSSEAU bestimmt die Erzählung seines Lebens in den „Bekenntnissen“, dazu, „als erstes Vergleichsstück beim Studium der Menschen“ (ROUSSEAU 1978a, S. 7) zu dienen. Das erzählte Leben wird zur Basis einer aufs Allgemeine zielenden Theorie des Menschen. Aber auch das intentionale Erzählen verzichtet nach ROUSSEAU letztlich auf begriffliche Einlösung, und zwar deshalb, weil jeder Begriff auch wieder nur als Erzählung vorhanden ist: „Wenn ich schreibe, denke ich nicht an diesen Zusammenhang, sondern nur daran zu sagen, was ich weiß, und eben daraus ergibt sich der Zusammenhang und die Ähnlichkeit des Ganzen mit seinem Urbild.“ (ROUSSEAU 1959, S. 1120f.; vgl. STAROBINSKI 1988, S. 283)

Das Erzählen enthält den Begriff nicht, sondern provoziert ihn. Der Lesende ist es, der die Bedeutung erzeugt. So bietet ROUSSEAU in den „Bekenntnissen“ keine Theorie der Erziehung (wie AUGUSTINUS), er berichtet nicht von seiner Erziehung, sondern er will, daß der Leser, durch die „Bekenntnisse“ provoziert, Bedeutung hervorbringt und sich so selbst erzieht. Der Leser muß das Erzählte mit sich vergleichen und ein analoges Verhältnis zwischen ROUSSEAUS „Bekenntnissen“ und sich herstellen. So, wie jeder Leser Subjekt, Individuum und auf Erfahrungen angewiesen ist, wird es eine Mannigfaltigkeit von analogen Verhältnissen zum Buch geben, jenseits von Einheit, aber jeweils nicht ohne Geltung. Mit den „Bekenntnissen“ liegt keine fixierbare Theorie vor, sondern die Provokation der Urteilskraft des Lesers:

Aber wenn ich ihm einfach im einzelnen alles darstelle, was mir begegnete, alles, was ich tat, alles, was ich dachte, alles, was ich fühlte, dann kann ich ihn nicht irreführen, es sei denn, daß ich selbst es wollte; und selbst wenn ich es wollte, würde es mir auf diese Weise nicht so leicht gelingen. Seine Sache ist es,

die Elemente zu verbinden und das Wesen zu bestimmen, das sich daraus zusammensetzt; das Ergebnis soll sein Werk sein. (ROUSSEAU 1978a, S. 175)

Der Leser erst formuliert die Geltung des Buches. Der Autor erzählt nur. Um nicht zu lügen, erzählt er alles, was es zu erzählen gibt, im Einzelnen. Das Erzählen gelingt nur, wenn der Autor keine Absicht in das Erzählen legt, keine Urteile fällt:

Es ist nicht meine Aufgabe, über die Wichtigkeit der hier mitgeteilten Tatsachen zu urteilen; ich muß sie alle anführen und dem Leser die Sorge der Auswahl überlassen. Darauf habe ich bisher all meinen Mut verwandt und werde es auch später so halten. (ROUSSEAU 1978a, S. 175)

Deshalb kann sein Leben zum Beispiel werden, ohne Exempel zu sein, ein „Vergleichsstück beim Studium der Menschen“. Die einzige Bestimmung des Menschen sind seine „Vermögen“. Sie sind nicht vorab, sondern nur in der Anwendung zu erfassen.

ROUSSEAU als Autor einer modernen Autobiographie befindet sich in einer paradoxen Situation. Er muß den Leser als prinzipiell gleich voraussetzen und doch als jemanden verstehen, dem er etwas sagen will, was dieser noch nicht weiß. Vonnöten ist also ein Vermittlungsmodus, der den anderen zugleich belehrt wie beläßt. Dies gelingt ihm mittels der Analogie (vgl. LADENTHIN 1996, 184-264), also dadurch, daß sein Text nicht belehrend sein will, sondern zur Selbstbelehrung auffordert. Obwohl der Text nichts lehrt, kann der Leser viel aus ihm lernen. Unter der Maßgabe eines fehlenden Telos gibt es unendliche viele Möglichkeiten einer gültigen Interpretation fremder Autobiographien. Der Prozeß, alle möglichen Korrelationen zwischen Text und Verstehendem herzustellen, ist unüberschaubar; ja er ist prinzipiell offen, weil er unvorhersehbar ist. Niemand, selbst der Bekenkende nicht, kann sich in die Person desjenigen hineinversetzen, der sein Bekenntnis verstehen will; wenn dieser Text aber nach dem Prinzip der Analogie aufgebaut ist, kann ebensowenig der Autor wie jemand anders den Anspruch erheben, die Regel, nach der die Analogie verwaltet wird, vorherzusehen und zu bestimmen.

ROUSSEAUS „Bekenntnisse“ stellen pädagogische Verhältnisse nicht nur dar; sie selbst sind Teil eines pädagogischen Verhältnisses, indem sie nicht Erkenntnisse vorführen, sondern Erkennen auslösen. Sie formulieren keine allgemeinen Urteile, sondern provozieren Urteilskraft. Sie dozieren nicht, sondern fordern auf. Sie stellen keine Autorität dar, sondern nötigen den Leser in ein analoges Verhältnis.

## 4 Schluß

Die Autobiographie wird mit ROUSSEAU zu einer Gattung, die sich Intentionen nicht beugt. Sie ist weder (nur) Dokument noch wird die Lebensgeschichte Beispiel für ein Allgemeines. Durch das Erzählen gelingt es ihr, Autonomie und zugleich Bedeutung für den Leser zu beanspruchen. Gemessen an dieser Norm ist der Text AUGUSTINUS keine Autobiographie. Seine Schrift ist eine Art dozierender Dialog mit sich selbst. Er bleibt theoriegeleitet; das eigene Leben wird zum Beispiel für ein allgemeines Telos des Erkennens.

## Literatur

- AUGUSTINUS, A. (1989): *Bekenntnisse. Mit einer Einleitung von K. FLASCH. Übers., mit Anm. vers. und hrsg. von K. FLASCH und B. MOJSISCH.* – Stuttgart.
- BITTNER, G. (1997): ‚Eine große Frage bin ich mir geworden...‘. Über die Anfänge autobiographischer Selbstvergegenwärtigung in Augustins ‚Bekenntnissen‘. In: BITTNER, G./FRÖHLICH, V. (Hrsg.): *Lebensgeschichten. Über das Autobiographische im pädagogischen Denken.* – Zug, S. 43-77.
- BLUMENBERG, H. (1983): *Die Lesbarkeit der Welt.* – 2. Aufl. – Frankfurt/M.
- BUCH, H.-C. (1972): *Ut pictura poesis.* – München.
- EGGERSDORFER, F.X. (1907): *Der heilige AUGUSTINUS als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung.* – Freiburg i.Br.
- FLASCH, K. (1989): Einleitung. In: AUGUSTINUS, A.: *Bekenntnisse. Mit einer Einleitung von K. FLASCH. Übers., mit Anm. vers. und hrsg. von K. FLASCH und B. MOJSISCH.* – Stuttgart.
- FLASCH, K. (1994): *AUGUSTIN. Einführung in sein Denken.* – 2. Aufl. – Stuttgart.
- GERG, R. (1909): *Die Erziehung des Menschen. Nach den Schriften des heiligen Aurelius AUGUSTINUS dargestellt.* – Köln.
- GIEROW, A. (1901): *Augustini betydelse i pedagogikens historia.* – Lund.
- GEISECKE, H. (1997): *Die pädagogische Beziehung. Pädagogische Professionalität und die Emanzipation des Kindes.* – Weinheim.
- GÖPPEL, R. (1997): ‚Meine Kindheit war nicht die eines Kindes‘. Biographische Wurzeln pädagogischer Reflexion bei Jean Jacques ROUSSEAU. In: BITTNER, G./FRÖHLICH, V. (Hrsg.): *Lebensgeschichten. Über das Autobiographische im pädagogischen Denken.* – Zug, S. 79-110.
- HADOT, I. (1989): *Erziehung und Bildung bei AUGUSTIN.* In: MAYER, C./CHELIUS, K. H. (Hrsg.): *Internationales Symposium über den Stand der AUGUSTINUS-Forschung.* – Würzburg, S. 99-130.
- KANT, I. (1978): *Kritik der Urteilskraft.* In: KANT, I.: *Werkausgabe, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. X – 3. Aufl.* – Frankfurt/M., S. 87f.
- LADENTHIN, V. (1985): *Betrachtungen zur antiken Geschichtsschreibung.* In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 36. Jg., S. 737-760.
- LADENTHIN, V. (1995): *Literaturunterricht im Hinblick auf die didaktischen Prinzipien der Wissenschafts- und Erfahrungsanalogie.* In: REGENBRECHT, A./PÖPPEL, K. G. (Hrsg.): *Erfahrung und schulisches Lernen.* – Münster, S. 57-89.
- LADENTHIN, V. (1996): *Sprachkritische Pädagogik. Beispiele in systematischer Absicht. Bd. I: ROUSSEAU – mit Ausblick auf THOMASIVS, SAILER und HUMBOLDT.* – Weinheim.
- ROUSSEAU, J.-J. (1959): *Mon portrait.* In: GAGNEBIN, B./RAYMOND, M. (eds.): *Oeuvres complètes. Bd. I.* – Paris, p. 1120-1178.
- ROUSSEAU, J.-J. (1970): *Emile oder Über die Erziehung.* Hrsg., eingel. u. mit Anm. vers. v. M. RANG. Unt. Mitarb. des Hrsg. aus dem Franz. übers. v. E. SCKOMMODAU. – Stuttgart
- ROUSSEAU, J.-J. (1971): *Schriften zur Kulturkritik.* Eingel., übers. u. hrsg. v. K. WEIGAND. – 2., erw. u. durchges. Aufl. – Hamburg.
- ROUSSEAU, J.-J. (1978a): *Die Bekenntnisse. Die Träumereien des einsamen Spaziergängers.* Übers. von A. SEMEREAU u. D. LEUBE, mit (...) einer Einführung von J. STAROBINSKI sowie einem Nachwort und Anm. v. C. KUNZE. – München.
- ROUSSEAU, J.-J. (1978b): *Rousseau richtet über Jean-Jacques.* In: ROUSSEAU, J.-J.: *Schriften, Bd. II,* hrsg. v. H. Ritter. – München, S. 253-636.
- ROUSSEAU, J.-J. (1978c): *Julie oder die neue Héloïse. Briefe zweier Liebenden aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen.* Vollst. überarb., erg. und m. e. Zeittafel vers. von D. LEUBE. – München.
- STAROBINSKI, J. (1988): *ROUSSEAU. Eine Welt von Widerständen.* Aus dem Franz. von U. RAULFF. – München.
- THOMÄ, D. (1998): *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem.* – München.

*Anschrift des Verfassers:* Prof. Dr. Volker Ladenthin, Universität Bonn, Institut für Erziehungswissenschaft, 53113 Bonn, Tel.: 0228-73 76 15